Deuxième Année. — N° 10. Octobre 1911.



LA GNOSE

REVUE MENSUELLE

CONSACRÉE AUX ÉTUDES ÉSOTÉRIQUES ET MÉTAPHYSIQUES

SOMMAIRE

ADMINISTRATION
10, rue Jacob, PARIS (VIe)
ABONNEMENTS : France (un an) 8 fr. Étranger (un an) 10 fr.
Le numéro : 1 fr.

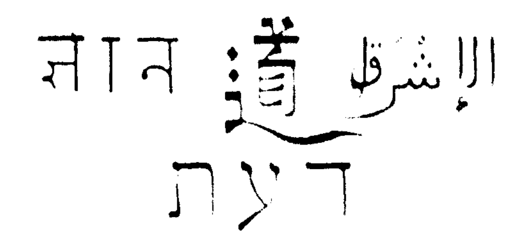
AVIS IMPORTANT

Les Abonnements partent du 1er Janvier seulement.

Toute personne s'abonnant dans le courant d'une année reçoit les numéros parus depuis le commencement de cette année.

L'Administration de La Gnose est transférée 10, rue Jacob.

Deuxième Année. — N° 10. Octobre 1911.



LA GNOSE

REVUE MENSUELLE
CONSACRÉE AUX ÉTUDES ÉSOTÉRIQUES
ET MÉTAPHYSIQUES

Directeur :
PALINGÉNIUS

Rédacteur en Chef :
MARNÈS

Secrétaire de la Rédaction :
MERCURANUS

ADMINISTRATION : 10, rue Jacob, PARIS (VIe).
Adresser toute la correspondance à M. A. THOMAS, *10, rue Jacob.*

PRÉSAGES ASTROLOGIQUES

POUR LE MOIS DE NOVEMBRE 1911

Le mois de novembre ne semble marqué par aucun événement grave ou important : Mars et Saturne sont encore excessivement lents ; Jupiter, qui s'accélère un peu, s'unit au Soleil et à Mercure dans la Ve maison, tandis que Vénus parcourt la IVe. On ne voit partout encore que la diplomatie en activité, et sur des intérêts économiques spécialement, les signes du Taureau et du Scorpion étant occupés par la plupart des planètes.

Les configurations les plus importantes du mois sont les oppositions dans

ces deux signes, de Mercure et du Soleil successivement à Mars et à Saturne, aspects qui, heureusement, n'ont guère de rapport avec les thèmes radicaux de l'année, et ne produiront ainsi qu'un effet temporaire de moindre importance. Il se traduira probablement en troubles populaires, qui atteindront spécialement la Russie, l'Irlande, la Grèce, l'Espagne, le Portugal, le Maroc et la Perse (vers les 4, 10, 15 et 25 du mois).

Ils créeront, aux mêmes dates, quelques difficultés dans les relations internationales.

Mais ils sont balancés, du reste, par deux aspects favorables : de Jupiter en conjonction à Mercure les 7 et 18, qui rétabliront la paix entre les nations et l'autorité des Souverains.

Le mois paraît s'ouvrir par une certaine tension contre les gouvernements à propos des affaires coloniales ou religieuses, mais sans gravité, ni durée ; tout est à la paix, au calme ; les discordes s'éteignent ; les affaires sont en bon état.

Quelques tendances belliqueuses se réveillent vers le 8 ou le 9, mais sans durée, sans trouble pour les intérêts pécuniaires.

Vers le 13, on aperçoit quelques troubles populaires (en Irlande, Russie, Grèce), sans suites sérieuses, rapidement réprimés.

Ils paraissent reprendre plus sérieusement du 16 au 19 en Autriche (sur la Hongrie, l'Istrie et la Dalmatie) ; apaisés, ils reprennent encore vers le 21 ou le 22, mais pour cesser presque aussitôt.

D'autres troubles analogues reprennent, cependant, à partir du 25 jusqu'au 28, et même jusqu'à la fin du mois, dans les pays désignés plus haut (Irlande, Russie, Grèce, Macédoine, Bulgarie).

Tels sont les seuls événements à signaler ; *Zadkiel* y ajoute cependant, avec des troubles en Italie, en Australie, en Chine et aux États-Unis, des chances de tremblement de terre en Asie Mineure vers le 10.

En considérant les thèmes des Souverains de l'Europe, on les voit entièrement occupés des relations avec leurs voisins, pour se disputer la suprématie, généralement sur les colonies, car la majorité des planètes inférieures, presque seules en mouvement avec Jupiter, sont dans les maisons III (pour cinq d'entre eux) ou XI (Allemagne et Portugal), tandis que les planètes dangereuses sont en IXe et X^e maisons aussi pour la plupart.

Les négociations qui en résulteront seront peu favorables au Souverain d'Allemagne, qui aura cependant vers le 18 quelque succès diplomatique ; il doit s'attendre aussi à des troubles populaires tout le mois.

Celui d'Angleterre sera contraint de différer une guerre vers laquelle il est porté ; il éprouvera des difficultés économiques, et sa santé est menacée vers le 20.

En Autriche, le sort des armes serait contraire tout le mois à l'Empereur, bien qu'il en soit menacé surtout le 18. Dès le 10 ou le 11, un soulèvement est probable en Hongrie, Dalmatie, Istrie, et la Bulgarie sera menaçante (surtout le 13). On l'a vu indiqué plus haut par d'autres signes du 16 au 19 ; la pacification se fera du 25 au 30 par conventions spéciales.

En Italie, les configurations sont absolument contraires tout le mois au

thème royal ; elles n'annoncent qu'échecs diplomatiques, très sensibles à la prospérité du Souverain, sur les questions économiques et coloniales (surtout au début du mois, le 13, et vers les 23 à 25).

Le Souverain d'Espagne est porté à la guerre coloniale ; elle lui sera tout à fait contraire, particulièrement les 10, 15 à 20, et du 25 à la fin du mois ; il est exposé aussi, dans la première moitié, à des troubles compromettant sa popularité.

L'Empereur de Russie est exposé à quelques difficultés brusques et sérieuses avec ses voisins à partir du 9 (encore sur affaires économiques et maritimes) ; elles se poursuivent tout le mois, et paraissent surtout menaçantes du 20 au 26.

Pour la Turquie, c'est au début du mois que les rapports avec ses voisins paraissent dangereux (jusqu'au 10 environ) ; au contraire, la période du 15 au 21 lui paraît favorable ; les derniers jours le sont moins ; des inimitiés brusques la menacent.

Le Portugal paraît, pendant ce mois, dans une période de calme favorable à sa prospérité ; elle pourra être plus troublée le mois suivant.

En France, comme ailleurs, les événements graves paraissent très rares. Le commencement du mois semble s'ouvrir dans des difficultés diplomatiques (toujours d'économie nationale), qui divisent l'opinion ou les pouvoirs publics ; elles s'éclaircissent vers le 8, et semblent même aboutir à une période tout à fait honorable et heureuse (du 10 au 15).

On y voit cependant, dans les deux derniers jours, quelque mouvement populaire d'ordre économique.

Vers le 16, quelques menaces s'élèvent du dehors (affaires coloniales) ; elles sont aussitôt dissipées avec succès. Autres nuages du même genre vers le 21 (ou disputes religieuses), sans gravité, et enfin mêmes troubles un peu plus sérieux à la fin du mois, réglés avec le même succès.

Les affaires commerciales et financières paraissent prospères pendant tout le mois (sauf vers les 8, 18 et 26, où elles peuvent fléchir).

Si le Ministère Caillaux subsiste en novembre, ce mois lui sera bien défavorable encore ; il est en butte, pendant tout son cours, à des difficultés internationales très menaçantes pour lui.

D'abord, vers les 10 et 11, des retards, des obstacles diplomatiques l'exposent à une impopularité tout à fait menaçante pour son existence même, menace suspendue au moins jusqu'au 16 (Vénus seigneur de la maison VIII, en quadrature au Soleil, s'ajoutant à l'opposition de Saturne à l'ascendant et au Soleil, outre d'autres aspects néfastes). Le danger se renouvelle pour lui les 18, 19, 21 et 25, par des motifs analogues.

Le mois de novembre, dans sa première moitié surtout, expose assez vivement la santé de notre Président (particulièrement vers le 7) ; le 24 et les jours voisins, un voyage l'exposerait à quelque danger assez sérieux (blessures peut-être) ; le reste du mois lui est plutôt favorable.

F.-Ch. Barlet.

LA CONSTITUTION DE L'ÊTRE HUMAIN ET SON ÉVOLUTION POSTHUME SELON LE VÊDÂNTA

(*Suite*)

En effet, certaines écoles hétérodoxes, et notamment les Bouddhistes, ont envisagé la question de la constitution de l'être humain au point de vue exclusif de l'individu, point de vue dont l'imperfection résulte immédiatement de sa relativité ; mais, afin d'en montrer pleinement l'insuffisance conformément à la doctrine vêdântine, il nous faut d'abord exposer aussi brièvement que possible la conception bouddhiste, et plus particulièrement celle des écoles *Sautrântika* (1) et *Vaibhâshika* (2). Celles-ci distinguent avant tout les objets externes (*bâhya*) et internes (*abhyantara*) ; les premiers sont les éléments (*bhûta*) et ce qui en procède (*bhautika*), à savoir les organes et les qualités sensibles ; les seconds sont la pensée (*chitta*) et tout ce qui en procède (*chaittika*). Les Bouddhistes n'admettent que quatre éléments, ne reconnaissant pas l'Éther (*Âkâsha*) comme un cinquième élément, ni même comme une substance quelconque (3), et ils prétendent que les éléments sont constitués par l'agrégation d'atomes matériels (*anu*) ; nous ferons voir ailleurs l'impossibilité d'admettre ces opinions. D'autre part, selon eux, l'âme individuelle vivante (*jîvâtmâ*) n'est rien qui soit distinct de la pensée consciente (*chitta*), et il n'existe aucune chose (caractérisée par des attributions positives) qui soit irréductible aux catégories énoncées ci-dessus.

Les corps, qui sont les objets des sens, sont composés des éléments ; ils ne sont considérés comme existant en tant qu'objets déterminés qu'autant qu'ils sont perçus par la pensée (4). Celle-ci, qui réside dans la forme corpo-

(1) *Sautrântika*, école qui base principalement son enseignement sur les *Sûtras* attribués à Shakya-Muni.

(2) Les *Vaibhâshikas* se distinguent notamment des *Sautrântikas* en ce qu'ils admettent la perception directe des objets extérieurs.

(3) Selon les Bouddhistes, l'Éther (*Âkâsha*) serait non-substantiel, comme appartenant à la catégorie informelle (*nirûpa*), qui ne peut être caractérisée que par des attributions négatives ; c'est là le fondement de la théorie du vide universel (*sarva-shûnya*), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

(4) C'est pourquoi les Bouddhistes ont reçu l'épithète de *Sarva-vainâshikas*, « soutenant la dissolubilité de toutes choses », tandis que les disciples de Kanâda, qui prétendent que l'identité cesse pour un être avec chacune de

relle de l'individu, perçoit les objets externes et conçoit les objets internes, et, simultanément, elle subsiste comme « elle-même » : c'est en cela, mais en cela seulement, qu'elle est « soi-même » (*âtman*), ce qui, comme on le voit dès le premier abord, diffère essentiellement de la conception orthodoxe du Soi.

En ce qui concerne les objets internes, les Bouddhistes établissent cinq branches ou divisions (*skandhas*) : 1° la division des formes (*rûpa-skandha*), qui comprend les organes des sens et leurs objets, considérés uniquement dans leurs rapports avec la conscience individuelle, c'est-à-dire dans leurs qualités perceptibles, abstraction faite de ce qu'ils sont en eux-mêmes ; ces qualités elles-mêmes sont externes en tant qu'elles procèdent des éléments, mais elles sont regardées comme internes en tant qu'elles sont objets de connaissance ; 2° la division de la connaissance distincte (*vijnâna-skandha*), identifiée à la pensée (*chitta*) conçue comme conscience individuelle, et, par suite, à « soi-même » (*âtman*) dans le sens restreint que nous avons indiqué, tandis que les quatre autres divisions comprennent tout ce qui procède de cette même pensée (*chaittika*) et est regardé, pour cette raison, comme « appartenant à soi-même » (*âdhyâtmika*) ; cette dernière désignation, prise dans son sens le plus large, renferme l'ensemble des cinq *skandhas* ; 3° la division des impressions conscientes (*védanâ-skandha*), comprenant le plaisir et la douleur, ou leur absence, et les autres sentiments analogues qui sont produits par la perception ou la conception d'un objet quelconque, soit externe, soit interne ; 4° la division des jugements (*sanjnâ-skandha*), désignant la connaissance qui naît des noms ou mots, ainsi que des symboles ou signes idéographiques ; 5° la division des actions (*sanskâra-skandha*), qui renferme les passions, c'est-à-dire les modifications (par réaction) dont la cause est dans l'activité individuelle.

Quant à la réunion de ces cinq branches (*skandhas*), qui concourent à la formation de l'individualité, les Bouddhistes attribuent comme point de départ à l'existence individuelle l'ignorance (*avidyâ*), qui fait supposer permanent ce qui n'est que transitoire. De là vient l'activité réfléchie ou la passion (*sanskâra*), qui comprend le désir (*kâma*), l'illusion (*mâyâ*) et tout ce qui en résulte, et qui, dans l'être embryonnaire, encore en puissance d'être, fait naître la connaissance distinctive (*vijnâna*), d'abord pure possibilité, mais dont le développement produit la conscience du moi (*ahankâra*). C'est celle-ci qui, s'unissant aux éléments (corporels et autres) fournis par les parents, donne à l'être individuel en voie de constitution son nom (*nâma*) et sa forme (*rûpa*), c'est-à-dire l'essence et la substance de son individualité. De là résultent six facultés, qui consistent dans la conscience de la connaissance distinctive prin-

---

ses modifications, tout en admettant qu'il existe certaines catégories immuables, sont appelés *Arddha-vainâshikas*, « soutenant une demi-dissolubilité », c'est-à-dire une dissolubilité partielle seulement, au lieu de la dissolubilité totale (au point de vue de la substance) qu'enseignent les Bouddhistes.

cipielle, des quatre éléments dans leurs rapports avec l'individualité, et enfin du nom et de la forme, c'est-à-dire de l'individualité elle-même ; à ces six facultés correspondent, dans le corps, six organes qui en sont les sièges respectifs (*shad-âyatana*). L'opération de ces facultés a pour résultat l'expérience (*sparsha*), par laquelle se produit l'impression consciente (*védanâ*) ; celle-ci engendre la soif (*trishnâ*), c'est-à-dire l'aspiration de l'individu à rechercher les impressions agréables et à éviter les impressions désagréables, et c'est cette aspiration qui provoque l'effort (*upadâna*), élément initial de toute l'activité individuelle. C'est là le point de départ de l'existence actuelle (*bhâva*) de l'être, considérée comme commençant à la naissance (*jâti*) de l'individu, laquelle consiste proprement dans l'agrégation des cinq branches (*skandhas*), et impliquant l'état particulier de l'individu, la condition spéciale qui lui est propre, qui le fait être ce qu'il est, en le distinguant des autres individus, dont chacun possède également sa propre condition spéciale (1). Les cinq branches comprennent toutes les modalités de l'individu, envisagé dans son extension intégrale ; lorsqu'elles sont arrivées à leur complet développement, leur maturité amène la vieillesse (*jarâ*), qui se termine par leur séparation ; celle-ci est la mort (*marana*), c'est-à-dire la dissolution de l'individualité, à la suite de laquelle l'être passe dans un autre état, pour parcourir, sous des conditions différentes, un autre cycle d'existence.

Selon le *Védânta*, l'agrégat individuel, tel qu'il est défini d'après la conception que nous venons d'exposer, ne peut exister de cette façon, c'est-à-dire en tant qu'il est rapporté à deux sources, l'une externe et l'autre interne, supposées essentiellement différentes, car ceci revient à admettre une dualité fondamentale dans les choses. D'autre part, l'existence même de cet agrégat dépend entièrement des modifications contingentes de l'individu, car il ne peut consister en rien d'autre que l'enchaînement même de ces modifications, à moins que l'on n'admette un être permanent dont cet agrégat lui-même ne constitue qu'un état contingent et accidentel, ce qui est contraire à la théorie bouddhiste suivant laquelle le Soi (*âtman*) n'aurait aucune existence réelle et propre indépendamment de cet agrégat et de sa subsistance. En outre, les modifications de l'individu étant regardées comme momentanées, il ne peut pas y avoir, dans leur succession, la relation de cause à effet, car l'une a cessé d'être avant que l'existence de l'autre ait commencé (2) ; si elles ne

(1) La définition exacte et complète du terme *jâti* a été donnée dans *L'Archéomètre* (2e année, n° 1, pp. 11 et 12) ; la condition spéciale de chaque être dans son état actuel détermine sa nature individuelle, identifiée à la caste (*varna*) par la doctrine brâhmanique orthodoxe.

(2) Ceci doit être rapproché des arguments (dont nous reparlerons) de certains philosophes grecs contre la possibilité du mouvement, possibilité qui est en effet incompatible avec la théorie de l' « écoulement de toutes choses » (πάντα ῥεῖ) ou de la « dissolubilité totale » des Bouddhistes, tant que celle-ci n'est pas conciliée avec la « stabilité de toutes choses » (πάντα μένει) dans la

sont pas conçues comme simultanées (coexistant en principe) aussi bien que comme successives (se produisant les unes les autres en vertu de l'enchaînement purement logique des causes et des effets), elles ne sont qu'une « non-entité » (qui ne peut être cause de rien) (1), car ce qui est ne peut pas ne pas être (sous quelque condition que ce soit). « L'entité ne peut pas être un effet de la non-entité : si l'une pouvait procéder de l'autre (par la relation de cause à effet), alors un effet pourrait être produit pour un être étranger (à tout rapport avec cet effet) sans aucune action (causale) de sa part ; ainsi, un laboureur pourrait récolter du blé sans ensemencer ; un potier aurait un vase sans mouler de l'argile ; un tisserand aurait une étoffe sans en ourdir la trame ; aucun être n'appliquerait son activité à l'obtention de la Béatitude Suprême et de l'Éternelle Délivrance (2). »

Ceci étant établi, nous pouvons aborder maintenant l'étude des différentes conditions de l'être individuel, résidant dans la forme vivante, laquelle, comme nous l'avons expliqué précédemment, comprend, d'une part, la forme subtile (*sûkshma-sharîra* ou *linga-sharîra*), et, de l'autre, la forme grossière ou corporelle (*sthûla-sharîra*). On distingue en général trois de ces états ou conditions : l'état de veille, celui de rêve, et le sommeil profond, auxquels on peut en ajouter un quatrième, celui de la mort, et un cinquième, l'évanouissement extatique, intermédiaire (*sandhya*) (3) entre le sommeil profond et la mort, comme le rêve l'est entre la veille et le sommeil profond ; mais ces deux derniers états ne sont pas essentiellement distincts de celui du sommeil profond, état extra-individuel en réalité, et où l'être rentre également dans la non-manifestation, « l'âme vivante (*jîvâtmâ*) se retirant au sein de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) par la voie qui conduit au centre même de l'être, là où est le séjour de *Brahma* » (4).

Pour la description détaillée de ces états, nous n'avons qu'à nous reporter à la suite du texte du *Mândukya Upanishad*, dont nous avons déjà cité le commencement, et dans lequel ces états sont envisagés comme autant de conditions (*pâdas*) de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) (5). « La première condi-

---

« permanente actualité » de l'Univers, qui ne permet d'admettre cet écoulement qu'à titre de point de vue spécial, et seulement en ce qui concerne les relativités appartenant au domaine de la manifestation formelle ; c'est alors le « courant des formes » de la Tradition extrême-orientale.

(1) « *Ex nihilo nihil* » : voir *Le Démiurge*, 1re année, n° 1, p. 8.

(2) Commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras.*

(3) Ce mot *sandhya* (dérivé de *sandhi*, point de contact ou d'union entre deux choses) désigne aussi le crépuscule, considéré de même comme intermédiaire entre le jour et la nuit.

(4) *Brahma-Sûtras*, 3e Lecture, 2e chapitre.

(5) Le premier shruti de cet *Upanishad* commence ainsi : « *Aum*, cette syllabe est tout ce qui est ; son explication suit » ; le monosyllabe sacré *Aum* est considéré ici comme le symbole idéographique d'*Âtmâ*, et, de même

tion est *Vaishwânara,* dont le siège (1) est dans l'état de veille (*jâgarita-sthâna*), qui a la connaissance des objets externes (sensibles), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation grossière (2). » *Vaishwânara* est l'Homme Universel (3), mais envisagé plus particulièrement dans le développement complet de ses états de manifestation, et sous l'aspect spécial de ce développement ; ici, l'extension de ce terme semble même être restreinte à l'un de ces états, celui de la manifestation corporelle qui constitue le monde physique ; mais cet état particulier peut être pris pour symbole de tout l'ensemble de la manifestation universelle, dont il est un élément, et c'est en ce sens qu'il peut être décrit comme le corps de l'Homme Universel, conçu par analogie avec celui de l'homme individuel (4). C'est ainsi qu'il faut entendre les sept membres dont il a été question, et qui sont les sept parties de ce corps : 1° l'ensemble des sphères lumineuses supérieures (c'est-à-dire des états supérieurs de l'être) est comparé à la partie de la tête qui contient le cerveau ; 2° le Soleil et la Lune (ou plutôt les principes représentés par ces deux astres) sont les deux yeux ; 3° le principe igné est la bouche ; 4° les directions de l'espace sont les oreilles (5) ; 5° l'atmosphère (c'est-à-dire le milieu cosmique dont procède le souffle vital) correspond aux poumons ; 6° la région intermédiaire (*Antarîksha*) (6) qui s'étend entre la Terre et les sphères lumineuses ou les Cieux (*Swarga*) (considérée comme le milieu où s'élaborent les formes, encore en pure puissance d'être) correspond à l'estomac ; 7° enfin, la Terre (c'est-à-dire, au sens symbolique, l'aboutissement en acte de toute la manifestation physique) correspond aux pieds (7) ; et les relations de ces membres entre eux

---

que cette syllabe a quatre éléments (*mâtras*), dont le quatrième, qui est le monosyllabe lui-même considéré synthétiquement sous son aspect principiel, est « non-exprimé » par un caractère, *Âtmâ* a quatre conditions (*pâdas*), dont la quatrième n'est aucune condition spéciale, mais *Âtmâ* envisagé en Soi-même, indépendamment de toute condition, et qui, comme tel, n'est susceptible d'aucune représentation.

(1) Il est évident que cette expression et celles qui lui sont analogues (séjour, résidence, etc.), doivent toujours être entendues, non pas d'un lieu, mais d'une modalité d'existence.

(2) *Mândukya Upanishad,* shruti 3.

(3) C'est d'ailleurs la signification étymologique de ce nom, qui a quelquefois une autre acception un peu différente, comme nous le verrons plus loin.

(4) C'est l'analogie du Macrocosme (*Adhidêvaka*) et du Microcosme (*Adhyâtmika*). — Voir *Commentaires sur le Tableau Naturel de L.-Cl. de Saint-Martin,* 2e année, n° 8, p. 227.

(5) Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans une autre étude.

(6) Sur la signification de ce mot, qui, dans une acception plus étendue, comprend aussi l'atmosphère (considérée alors comme milieu de propagation de la lumière), voir *L'Archéomètre,* 2e année, n° 7, p. 192, note 6.

(7) Les pieds sont pris ici comme l'emblème de toute la partie inférieure du corps.

et leurs fonctions dans l'ensemble sont analogues (mais non identiques, bien entendu) à celles des parties correspondantes de l'organisme humain. Dans cette condition, *Vaishwânara* prend conscience du monde de la manifestation sensible (*Virâta*), et cela par dix-neuf organes, désignés comme autant de bouches, parce qu'ils sont les entrées de la Connaissance pour tout ce qui se rapporte à ce domaine particulier ; ces dix-neuf organes (en impliquant dans ce terme les facultés correspondantes) sont : les cinq organes de sensation, les cinq organes d'action, les cinq souffles vitaux (*vâyus*), le mental ou le sens interne (*manas*), l'intellect (*Buddhi*), la pensée (*chitta*), conçue comme la faculté qui donne une forme aux idées et qui les associe entre elles, et enfin la conscience individuelle (*ahankâra*) ; chaque organe et chaque faculté de tout être individuel appartenant au domaine considéré procèdent respectivement de l'organe et de la faculté qui leur correspondent en *Vaishwânara*, organe et faculté dont ils sont un des éléments. L'état de veille, dans lequel s'exerce l'activité de ces organes et de ces facultés, est considéré comme la première des conditions d'*Âtmâ*, bien que la modalité grossière ou corporelle à laquelle il correspond constitue le dernier degré dans l'ordre de développement du manifesté, marquant le terme de ce développement (ceci, bien entendu, par rapport au monde physique seulement) ; la raison en est que c'est dans cette modalité qu'est la base et le point de départ de l'évolution individuelle (1), de sorte que, si l'on se place, comme nous le faisons actuellement, au point de vue de cette évolution, cet état de veille doit être regardé comme précédant les états de rêve et de sommeil profond.

« La seconde condition est *Taijasa* (le Lumineux) (2), dont le siège est dans l'état de rêve (*swapna-sthâna*), qui a la connaissance des objets internes (idéaux), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation subtile (3). » Dans cet état, les facultés externes se résorbent dans le sens interne (*manas*), qui est leur source, leur support et leur fin, et qui réside dans les artères lumineuses (4) de la forme subtile, où il est répandu d'une façon indivisée, à la manière d'une chaleur diffuse (5).

---

(1) Cette évolution pourrait aussi être regardée comme une involution si l'on se plaçait au point de vue de la manifestation, puisqu'elle va du manifesté au non-manifesté ; nous reviendrons sur ce point dans la suite.

(2) Ce nom dérive de *tējas*, désignation de l'élément igné. — La forme subtile elle-même (*linga-sharîra*), dans laquelle réside *Taijasa*, est assimilée aussi à un véhicule igné, bien que devant être distinguée du feu matériel qui est perçu par les sens de la forme grossière (*sthûla-sharîra*) ; sur ce point, cf. l' « assomption » d'Élie dans la Bible hébraïque.

(3) *Mândukya Upanishad*, shruti 4.

(4) Il s'agit évidemment ici de la Lumière intelligible, ou plus exactement de sa réflexion dans la manifestation extra-sensible (idéale).

(5) Sur ce que sont ces artères de la forme subtile, ainsi que sur le processus des divers degrés de résorption des facultés individuelles, nous donnerons d'autres développements dans la suite de la présente étude.

Dans l'état de rêve, l'âme vivante individuelle (*jîvâtmâ*) crée, par l'effet de son seul désir (*kâma*), un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales, c'est-à-dire dans des combinaisons d'idées revêtues de formes subtiles (dépendant de la forme subtile de l'individu lui-même, dont ces objets idéaux ne sont en somme qu'autant de modifications accidentelles). Ce monde idéal (identifié à *Hiranyagarbha* dans l'Universel) (1) est conçu par des facultés qui correspondent analogiquement à celles par lesquelles est perçu le monde sensible (ou, si l'on veut, qui sont les mêmes facultés que celles-ci en principe, mais considérées dans un autre état de développement) ; c'est pourquoi *Âtmâ*, dans cet état, a le même nombre de membres et de bouches (ou instruments de connaissance) que dans l'état de veille, et il est d'ailleurs inutile d'en répéter l'énumération, car les définitions que nous en avons données précédemment peuvent s'appliquer également, par transposition, aux deux domaines de la manifestation grossière ou sensible et de la manifestation subtile ou idéale.

« Quand le dormeur n'éprouve aucun désir et n'est conscient d'aucun rêve, son état est celui du sommeil profond (*sushupta-sthâna*) ; celui (c'est-à-dire *Âtmâ* lui-même dans cette condition) qui dans cet état est devenu un (sans aucune différenciation), qui s'est identifié soi-même avec un ensemble synthétique (unique) de Connaissance (intégrale) (*Prajnâna-ghana*), qui est rempli de Béatitude, jouissant véritablement de la Béatitude (*Ânanda*), et dont la bouche (l'instrument de connaissance) est la Conscience totale (*Chit*) elle-même (sans aucun intermédiaire ni particularisation), est appelé *Prâjna* (Celui qui connaît en dehors et au-delà de toute condition spéciale) : ceci est la troisième condition (2). » Cet état d'indifférenciation, dans lequel toute la connaissance (y compris celle des autres états) est centralisée synthétiquement dans l'unité de l'être, est l'état non-manifesté (*avyakta*), principe et cause de toute la manifestation, dont les objets (tant exernes qu'internes) ne sont point détruits, mais subsistent en mode principiel, le Soi (*âtman*) demeurant conscient par lui-même de sa propre existence dans l' « éternel présent ». Ici, le terme *Chit* doit être entendu, non pas, comme l'a été plus haut son dérivé *chitta*, au sens restreint de la pensée formelle (3), mais au sens universel, comme la Conscience totale du Soi envisagée dans son rapport avec son unique objet (*Ânanda* ou la Béatitude), lequel est identique au sujet lui-même (*Sat* ou l'Être dans son essence) et n'en est point réellement distinct : ces trois (*Sat*, *Chit* et *Ânanda*) ne sont qu'un seul et même être, et cet « un » est *Âtmâ*, l'Esprit Universel, considéré en dehors et au-delà de toutes les conditions particulières d'existence qui déterminent chacune de ses diverses modalités de manifestation (4). «*Prâjna* est le Seigneur (*Îshwara*)

---

(1) Voir *L'Archéomètre*, 1re année, n° 9, p. 187, note 3.

(2) *Mândukya Upanishad*, shruti 5.

(3) Le sens restrictif est marqué par un suffixe dans le dérivé.

(4) Dans cet état, la Lumière intelligible est perçue directement, et non plus par réflexion à travers le mental (*manas*) ; le ternaire que nous venons

de tout (*sarvva*, mot qui implique ici, dans son extension universelle, l'ensemble de tous les états d'être compris synthétiquement) ; Il est omniscient (car tout Lui est présent dans la Connaissance intégrale, et Il connaît directement tous les effets dans la cause principielle, laquelle n'est point distincte de Lui) ; Il est l'ordonnateur interne (qui, résidant au centre même de l'être, régit et contrôle toutes les facultés correspondant à ses divers états, tout en demeurant Lui-même non-agissant dans la plénitude de Son activité potentielle) ; Il est la source (cause première ou principe) de tout (ce qui existe en quelque modalité que ce soit) ; Il est l'origine (par Son expansion) et la fin (par Son repliement en Soi-même) de l'universalité des êtres (étant Soi-même l'Être Universel) (1). »

Les Sages pensent que le Quatrième (*Chaturtha* ou *Turîya*), qui n'est conaissant ni des objets internes ni des objets externes (d'une façon distincte et analytique), ni de l'ensemble des uns et des autres (envisagé synthétiquement), et qui n'est pas (même) un ensemble synthétique de Connaissance (intégrale), n'est ni connaissant ni non-connaissant, est non-perceptible (par quelque faculté que ce soit, sensible ou intellectuelle), non-agissant (dans Son immuable Identité), incompréhensible (puisqu'Il comprend tout), indéfinissable (puisqu'Il est sans aucune limite), impensable (ne pouvant être revêtu d'aucune forme), indescriptible (ne pouvant être qualifié par aucune attribution particulière), l'unique essence de l'Être (Universel, présent dans tous les états), sans aucune trace des conditions spéciales de quelque modalité d'existence que ce soit (manifestée ou non-manifestée), plénitude de la Paix et de la Béatitude, sans dualité (*Shântam Shivam Adwaitam*) : ceci est *Âtmâ* (Lui-même, en dehors et indépendamment de toute condition), (ainsi) Il doit être connu (2). » En Soi-même, *Âtmâ* n'est donc ni manifesté ni non-manifesté, mais Il est à la fois le principe du manifesté et du non-manifesté : « Lui (le Suprême *Brahma*, auquel *Âtmâ* non-conditionné est identique), l'œil ne Le pénètre point, ni la parole, ni la pensée (ou le sens interne, *manas*) (3) ; nous ne Le reconnaissons point (comme compréhensible), et c'est pourquoi nous ne savons comment enseigner Sa nature (par une description quelconque). Il est supérieur à ce qui est connu (distinctement, ou à l'Univers

---

de considérer est identique à celui que l'on distingue dans l'intellect (*Buddhi*), qui, en dehors du point de vue spécial des états manifestés, n'est point différent d'*Âtmâ*, mais est celui-ci considéré en tant qu'il se connaît soi-même, connaissance dans laquelle réside proprement la Béatitude (*Ânanda*). — Ce ternaire doit encore être rapproché de celui qui est constitué par le Nombre, le Nombrant et le Nombré, et dont il est question au début du *Sépher Ietsirah*.

(1) *Mândukya Upanishad*, shruti 6.

(2) *Mândukya Upanishad*, shruti 7.

(3) Cf. cette parole du Qorân : « Les regards ne peuvent L'atteindre » (voir *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, 2e année, n° 8, p. 222).

manifesté), et Il est même au-delà de ce qui n'est pas connu (distinctement, ou de l'Univers non-manifesté) ; tel est l'enseignement que nous avons reçu des Sages d'autrefois. On doit considérer que Ce qui n'est point manifesté par la parole (ni par aucune autre faculté), mais par quoi la parole est manifestée (ainsi que toutes les autres facultés), est *Brahma* (dans Son Infinité), et non ce qui est envisagé (dans ses rapports avec la Divinité et sa participation à Ses attributs) comme « ceci » (un être individuel quelconque) ou « cela » (l'Être Universel lui-même, indépendamment de toute individualisation) (1). »

Shankarâchârya ajoute à ce dernier passage le commentaire suivant : « Un disciple qui a suivi attentivement l'exposition de la nature de *Brahma*, doit penser qu'il connaît parfaitement *Brahma* ; mais, malgré les raisons apparentes qu'il peut avoir de penser ainsi, ce n'en est pas moins une opinion erronée. En effet, la signification bien établie de tous les écrits sur le *Vêdânta* est que le Soi (*âtman*) de tout être qui possède la Connaissance est identique à *Brahma*. Or, de toute chose qui est susceptible de devenir un objet de connaissance, une connaissance complète et définie est possible ; mais il n'en est pas ainsi de Ce qui ne peut devenir un tel objet. Ceci est *Brahma*, car Il est le Connaisseur (total), et le Connaisseur peut connaître d'autres choses (les renfermant toutes dans Son infinie compréhension), mais non Se faire Lui-même l'objet de Sa Connaissance (car, dans Son Identité sans identification, on ne peut pas même faire, comme dans la condition de *Prâjna*, la distinction principielle d'un sujet et d'un objet qui sont cependant « le même », et Il ne peut pas cesser d'être Soi-même, « tout-connaissant », pour devenir « tout-connu », qui serait un autre Soi-même), de la même façon que le feu peut brûler d'autres choses, mais non lui-même (sa nature étant indivisible, de même que *Brahma* est sans dualité) (2). » C'est pourquoi il est dit dans la suite du texte : « Si tu penses que tu connais bien (*Brahma*), ce que tu connais de Sa nature est en réalité peu de chose ; pour cette raison, *Brahma* doit encore être plus attentivement considéré par toi. (La réponse est celle-ci :) Je ne pense pas que je Le connais ; par ceci je veux dire que je ne Le connais pas bien (comme je connaîtrais un objet susceptible d'être défini) ; et cependant je Le connais (suivant l'enseignement que j'ai reçu concernant Sa nature). Quiconque parmi nous comprend ces paroles (dans leur véritable signification) : « Je ne Le connais pas, et cependant je Le connais », celui-là Le connaît en vérité. Par celui qui pense que *Brahma* est non-compris (par une faculté quelconque), *Brahma* est compris (car, par la Connaissance de *Brahma*, celui-là est devenu identique à *Brahma* Lui-même) ; mais celui qui pense que *Brahma* est compris (par quelque faculté sensible ou intellectuelle) ne Le connaît point. *Brahma* (en Soi-

---

(1) *Kêna Upanishad*, 1re section.

(2) Cf. *L'Identité Suprême dans l'Esotérisme musulman*, 2e année, n° 8, p. 222 : « Il comprend Sa propre existence sans (toutefois) que cette compréhension existe d'une façon quelconque. »

même, dans Son incommunicable Essence) est inconnu à ceux qui Le connaissent (à la façon d'un objet quelconque de connaissance, que ce soit un être particulier ou l'Être Universel), et Il est connu à ceux qui ne Le connaissent pas (comme « ceci » ou « cela ») (1). »

(*A suivre.*)

T PALINGÉNIUS.

(1) *Kéna Upanishad*, 2e section.

CONCEPTIONS SCIENTIFIQUES ET IDÉAL MAÇONNIQUE

Dans l'article premier de la Constitution du Grand Orient de France, il est écrit que « la Franc-Maçonnerie, considérant les conceptions métaphysiques comme étant du domaine exclusif de l'appréciation individuelle de ses membres, se refuse à toute affirmation dogmatique ». Qu'une pareille déclaration puisse avoir d'excellents résultats pratiques, nous n'en doutons pas ; mais, à un point de vue un peu moins contingent que celui-là, nous comprendrions beaucoup mieux que l'on considérât, non pas « les conceptions métaphysiques », mais bien les conceptions religieuses et philosophiques, voire même scientifiques et sociales, comme relevant exclusivement de l'appréciation individuelle. Ce serait là la plus exacte application des principes de la « tolérance mutuelle » et de la « liberté de conscience », en vertu desquels « la Franc-Maçonnerie n'admet entre ses adeptes aucune distinction de croyance ou d'opinion », suivant les termes de la Constitution de la Grande Loge de France.

Croyances religieuses ou philosophiques, opinions scientifiques ou sociales, la Maçonnerie, si elle est fidèle à ses principes, doit les respecter toutes également, quelles qu'elles soient, à la seule condition qu'elles soient sincères. Dogmatisme religieux ou dogmatisme scientifique, l'un ne vaut pas mieux que l'autre ; et il est parfaitement certain, d'autre part, que l'esprit maçonnique exclut nécessairement tout dogmatisme, fût-il « rationaliste », et cela en raison même du caractère particulier de l'enseignement symbolique et initiatique (1). Mais quel rapport la Métaphysique peut-elle avoir avec une affirmation dogmatique quelconque ? nous n'en voyons aucun, et, sur ce point, nous allons insister quelque peu.

(1) Voir *L'Orthodoxie Maçonnique*, 1re année, n° 6, p. 106, et *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2e année, n° 7, p. 198.

En effet, qu'est-ce que le dogmatisme, d'une façon générale, sinon la tendance, d'origine purement sentimentale et bien humaine, à présenter comme des vérités incontestables ses propres conceptions individuelles (qu'il s'agisse d'ailleurs d'un homme ou d'une collectivité), avec tous les éléments relatifs et incertains qu'elles comportent inévitablement ? De là à prétendre imposer à autrui ces soi-disant vérités, il n'y a qu'un pas, et l'histoire nous montre assez combien il est facile à franchir ; pourtant, de telles conceptions, de par leur caractère relatif et hypothétique, donc illusoire dans une très large mesure, ne peuvent jamais constituer que des « croyances » ou des « opinions », et rien de plus.

Ceci posé, il devient évident qu'il ne peut être question de dogmatisme là où il ne saurait y avoir que de la certitude, à l'exclusion de toute hypothèse, ainsi que de toutes les considérations d'ordre sentimental, qui tendent si souvent, et toujours mal à propos, à empiéter sur le terrain intellectuel. Telle est bien la certitude mathématique, qui ne laisse aucune place à la « croyance » ou à l' « opinion », et qui est parfaitement indépendante de toutes les contingences individuelles ; cela, personne assurément ne songera à le contester, et les positivistes pas plus que les autres. Mais y a-t-il dans tout le domaine scientifique, en dehors des mathématiques pures, la moindre possibilité pour la même certitude ? nous ne le pensons pas, mais peu nous importe, car, en revanche, il y a pour nous tout le reste, qui n'est plus du domaine scientifique, et qui constitue précisément la Métaphysique. En effet, la Métaphysique véritable n'est autre chose que l'ensemble synthétique de la Connaissance certaine et immuable, en dehors et au-delà de tout ce qui est contingent et variable ; par suite, nous ne pouvons concevoir la Vérité métaphysique autrement que comme axiomatique dans ses principes et théorématique dans ses déductions, donc exactement aussi rigoureuse que la vérité mathématique, dont elle est le prolongement illimité. Ainsi comprise, la Métaphysique n'a rien qui puisse offenser même les positivistes, et ceux-ci ne peuvent sans illogisme refuser d'admettre qu'il existe, en dehors des limites actuelles de leur compréhension, des vérités démontrables (et parfaitement démontrées pour d'autres qu'eux-mêmes), vérités qui n'ont rien de commun avec le dogme, puisque le caractère essentiel de ce dernier est justement, au contraire, d'être indémontrable, et c'est là sa façon d'être en dehors, sinon au-dessus, de toute discussion.

Ceci nous amène à penser que, si la Métaphysique est telle que nous venons de le dire, ce ne doit cependant pas être là ce qu'on a voulu entendre par « conceptions métaphysiques » dans le texte que nous avons cité tout d'abord, texte que, dans un article sur *La Morale laïque et scientifique*, publié dans *L'Acacia* (n° de juin-juillet 1911), le F.·. A. Noailles présente comme « l'attestation sans conteste possible d'un point de vue exclusivement laïque et scientifique des choses ». Certes, nous ne contredirions pas l'auteur sur cette affirmation, s'il prenait soin de préciser que le point de vue doit être exclusivement scientifique pour toutes les choses qui relèvent du domaine scientifique ; mais ce serait une erreur que de vouloir étendre le même point de vue et la même méthode au-delà de ce domaine particulier, à des choses

auxquelles ils ne peuvent plus s'appliquer en aucune façon. Si nous insistons sur la nécessité d'établir des distinctions profondes entre les différents domaines où l'activité humaine s'exerce par des moyens non moins différents, c'est qu'on néglige trop souvent ces distinctions fondamentales, et qu'il en résulte d'étranges confusions, notamment en ce qui concerne la Métaphysique ; ces confusions, c'est à nous de les dissiper, ainsi que les préventions qu'elles entraînent, et c'est pourquoi nous pensons que les présentes considérations ne seront pas tout à fait inopportunes.

Si donc, comme il le semble bien, on a appelé « conceptions métaphysiques » tout autre chose que la Métaphysique véritable, il n'y a là qu'une erreur toute matérielle sur la signification des termes, et nous ne voulons pas croire qu'il y ait jamais eu rien de plus. Cette méprise s'explique fort aisément par la complète ignorance dans laquelle l'Occident moderne tout entier est tombé à l'égard de la Métaphysique ; elle est donc bien excusable par les circonstances mêmes qui l'ont rendue possible, et qui peuvent également expliquer beaucoup d'autres erreurs connexes de celle-là. Nous passerons donc sur ce point, et nous reviendrons dès maintenant aux distinctions dont nous avons parlé ; pour ce qui est des doctrines religieuses, nous nous sommes déjà suffisamment expliqué à leur sujet (1), et, quant aux systèmes philosophiques, qu'ils soient d'ailleurs spiritualistes ou matérialistes, nous croyons aussi avoir dit assez nettement ce que nous en pensons (2) ; nous ne nous en occuperons donc plus ici, et nous nous bornerons à ce qui regarde plus particulièrement les conceptions scientifiques et sociales.

Dans l'article dont nous avons parlé, le F∴ Noailles établit une distinction entre « les vérités de foi, qui sont du domaine de l'inconnaissable, qu'on peut, en tant que telles, accepter ou ne pas accepter, et les vérités scientifiques, apports successifs et démontrables de l'esprit humain, que chaque raison peut contrôler, reviser et faire siennes ». Tout d'abord, nous rappellerons que, s'il est incontestable qu'il y a actuellement de l'inconnu pour les individus humains, nous ne pouvons aucunement admettre pour cela qu'il existe de l' « inconnaissable » (3) ; pour nous, les prétendues « vérités de foi » ne peuvent être que de simples objets de croyance, et le fait de les accepter ou de les rejeter n'est, par conséquent, qu'un résultat de préférences toutes sentimentales. Quant aux « vérités scientifiques », vérités bien relatives et toujours sujettes à révision, en tant qu'elles sont induites de l'observation et de l'expérimentation (il va sans dire que nous mettons complètement à part les vérités mathématiques, qui ont une tout autre source), nous pensons que de telles vérités, en raison de leur relativité même, ne sont démontrables que dans une certaine mesure, et non d'une façon rigoureuse et absolue. D'ail-

(1) Voir *La Religion et les religions*, 1re année, n° 10. — Voir aussi les articles de Matgioi sur *L'erreur métaphysique des religions à forme sentimentale* (1re année, n° 9, et 2e année, n° 3).

(2) Voir *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2e année, n° 7.

(3) Voir *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2e année, n° 8, p. 213.

leurs, quand la science prétend sortir du domaine de l'expérience strictement immédiate, les conceptions systématiques auxquelles elle aboutit sont-elles exemptes de tout sentimentalisme à leur base ? nous ne le croyons pas (1), et nous ne voyons pas non plus que la foi dans les hypothèses scientifiques soit plus légitime en elle-même (ni d'ailleurs moins excusable par les conditions qui la produisent) que ne l'est la foi dans les dogmes religieux ou philosophiques.

C'est que, en effet, il existe aussi de véritables dogmes scientifiques, qui ne diffèrent guère des autres que par l'ordre de questions auquel ils se rapportent ; et la Métaphysique, telle que nous la comprenons (et la comprendre autrement équivaut à ne pas la comprendre du tout), est aussi indépendante de ceux-ci que de ceux-là. Pour trouver des exemples de ces dogmes scientifiques, nous n'avons qu'à nous reporter à un autre article, publié récemment aussi dans *L'Acacia*, par le F.·. Nergal, sous le titre : *Les Abbés savants et notre Idéal maçonnique* ; dans cet article, l'auteur se plaint, fort courtoisement d'ailleurs, de l'ingérence de l'Église Catholique, ou plutôt de certains de ses représentants, dans le domaine des sciences dites positives,et se préoccupe des conséquences qui peuvent en résulter ; mais là n'est pas la question qui nous intéresse. Ce que nous voulons en retenir, c'est la façon dont sont présentées comme des vérités indubitables et universelles (dans un sens bien restreint, il est vrai) (2), de simples hypothèses, dont la probabilité même est souvent loin d'être démontrée dans sa relativité, et qui, dans tous les cas, ne peuvent correspondre tout au plus qu'à des possibilités spéciales et étroitement limitées. Cette illusion sur la portée de certaines conceptions n'est pas particulière au F.·. Nergal, dont la bonne foi et la conviction sincère ne sauraient d'ailleurs faire aucun doute pour tous ceux qui le connaissent ; mais elle est partagée non moins sincèrement (du moins est-il permis de le croire) par la presque totalité des savants contemporains.

Mais, tout d'abord, il est cependant un point sur lequel nous sommes parfaitement d'accord avec le F.·. Nergal : c'est lorsque celui-ci déclare que « la science n'est ni religieuse ni antireligieuse, mais areligieuse (*a* privatif) », et il est en effet évident qu'il ne peut en être autrement, puisque la science et la religion ne s'appliquent pas au même domaine. Seulement, s'il en est ainsi, et si on le reconnaît, on ne doit pas renoncer uniquement à concilier la science et la religion, ce qui ne pourrait être le fait que d'un mauvais théologien (3) ou d'un savant incomplet et à vues étroites ; on doit également renoncer à les opposer l'une à l'autre, et à trouver entre elles des contradictions et des incompatibilités qui ne sauraient exister, puisque leurs points de vue respectifs n'ont rien de commun qui permette une comparaison entre

---

(1) Sur ce point, se reporter encore à notre article *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2e année, n° 7.

(2) Voir *A propos du Grand architecte de l'Univers*, 2e année, n° 7, p. 198, note 2.

(3) Ce fut là, d'ailleurs, la véritable raison du procès de Galilée.

elles. Ceci devrait être vrai même pour la « science des religions », si elle existait réellement telle qu'elle prétend être, se tenant sur le terrain strictement scientifique, et si elle n'était pas surtout le prétexte à une exégèse à tendances protestantes ou modernistes (c'est d'ailleurs à peu près la même chose) ; jusqu'à preuve du contraire, nous nous permettons, de douter formellement de la valeur de ses résultats (1).

Un autre point sur lequel le F.·. Nergal se fait grandement illusion, c'est en ce qui concerne le résultat possible des recherches sur la « filiation des êtres » ; quand bien même l'une ou l'autre des multiples hypothèses qui ont été proposées à ce sujet arriverait un jour à être prouvée d'une façon irréfutable, perdant par là son caractère hypothétique, nous ne voyons pas trop en quoi cela pourrait gêner une religion quelconque (dont nous ne nous faisons certes pas le défenseur), à moins que les représentants autorisés de celle-ci (et non pas seulement quelques individualités estimables, mais sans mandat) n'aient imprudemment et maladroitement émis un avis, que personne n'avait à leur demander, sur la solution de cette question scientifique, laquelle ne relève aucunement de leur compétence (2) ; et, même dans ce cas, comme ils auraient manifestement, en agissant ainsi, dépassé leurs pouvoirs, qui ne peuvent concerner que ce qui se rapporte directement à leur « foi », il serait toujours permis à leurs « fidèles », tout en demeurant tels, de ne pas tenir plus de compte de leur opinion à cet égard que de n'importe quelle autre opinion individuelle (3). Quant à la Métaphysique (et nous disons ceci pour donner un exemple de la séparation complète des deux domaines métaphysique et scientifique), elle n'a point à se préoccuper de cette question, à laquelle tout intérêt est enlevé par la théorie de la multiplicité des états de l'être, qui permet d'envisager toutes choses sous l'aspect de la simultanéité aussi bien (et en même temps) que sous celui de la succession, et qui réduit les idées de « progrès » et d' « évolution » à leur juste valeur de notions purement relatives et contingentes. Au sujet de la « descendance de l'homme », la seule remarque intéressante que l'on puisse faire à notre point de vue (et encore serait-ce dépasser notre pensée et la déformer totalement que de vouloir interpréter ceci dans un sens « transformiste »), c'est que, si l'homme est spirituellement le principe de toute la Création, il doit en être

---

(1) Voir *La Religion et les religions*, 1re année, n° 10, p. 220. — D'autre part, nous ne croyons pas qu'on puisse considérer M. Loisy comme étant *encore* catholique. — Enfin, nous nous demandons ce que peut bien être « la mère de *Brahama* » (*sic*) ; nous n'avons jamais trouvé rien de semblable dans toute la Théogonie hindoue.

(2) N'est-il pas dit, dans la Bible vulgaire elle-même, que « Dieu a livré le Monde aux disputes des hommes » ?

(3) Ceci est strictement conforme à la définition du dogme catholique de l' « infaillibilité pontificale », même entendu dans son sens le plus littéral.

matériellement la résultante (1), car « ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, mais en sens inverse ».

Nous n'insisterons pas davantage là-dessus, et nous n'ajouterons qu'un mot : le F.·. Nergal conclut en disant que « la science ne peut avoir qu'un but, une plus parfaite connaissance des phénomènes » ; nous dirions simplement que son but ne peut être que « la connaissance des phénomènes », car nous ne saurions admettre qu'il y ait du « plus parfait » et du « moins parfait ». La science, étant donc éminemment relative, ne peut nécessairement atteindre que des vérités non moins relatives, et c'est la Connaissance intégrale seule qui est « la Vérité », de même que « l'Idéal » n'est pas « la plus grande perfection possible de l'espèce humaine » seulement ; il doit être la Perfection, qui réside dans la Synthèse Universelle de toutes les espèces et de toutes les humanités (2).

Il nous reste maintenant à préciser ce qui a rapport aux conceptions sociales ; et nous dirons tout de suite que, par là, nous n'entendons pas seulement les opinions politiques, qui sont trop évidemment en dehors de la question ; ce n'est pas inutilement, en effet, que la Maçonnerie s'interdit toute discussion à leur sujet, et même, sans être réactionnaire le moins du monde, il est bien permis d'admettre que la « démocratie républicaine » ne soit pas l'idéal social de tous les Maçons répandus sur les deux Hémisphères. Mais, dans cette catégorie des conceptions sociales, nous faisons rentrer aussi tout ce qui concerne la morale, car il ne nous est pas possible de considérer cette dernière comme pouvant être autre chose qu' « un art social », ainsi que le dit fort bien le F.·. Noailles dans l'article que nous avons déjà cité ; nous n'irions donc pas, comme celui-ci, jusqu'à « laisser le champ ouvert à toutes les spéculations métaphysiques » dans un domaine où la Métaphysique n'a que faire. En effet, dès lors qu'il s'agit des relations sociales, il ne peut, malgré tout ce qu'ont dit là-dessus les philosophes et les moralistes, s'agir que de considérations basées sur l'intérêt, que cet intérêt réside d'ailleurs dans une utilité pratique et purement matérielle ou dans une préférence d'ordre sentimental, ou, comme c'est le cas le plus habituel en fait, dans une combinaison de l'un et de l'autre. Ici, tout relève donc des seules appréciations individuelles, et la question se réduit, pour une collectivité quelconque, à chercher et à trouver un terrain d'entente sur lequel puisse se concilier la diversité de ces multiples appréciations, correspondant à autant d'intérêts différents. S'il faut de toute nécessité des conventions pour rendre la vie sociale supportable ou même simplement possible, on devrait du moins avoir la franchise d'avouer que ce ne sont bien là que des conventions, dans lesquelles il ne peut y avoir

---

(1) C'est pourquoi toutes les traditions s'accordent à le considérer comme formé par la synthèse de tous les éléments et de tous les règnes de la Nature.

(2) La Tradition, en effet, n'admet pas seulement la pluralité des mondes habités, mais aussi la pluralité des humanités répandues sur ces mondes (voir Simon et Théophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, pp. 27 à 30) ; nous aurons l'occasion de revenir ailleurs sur cette question.

rien d'absolu, et qui doivent varier incessamment avec toutes les circonstances de temps et de lieu, dont elles dépendent entièrement. Dans ces limites qui marquent son caractère relatif, la morale, se bornant à « chercher les règles de l'action dans le fait que les hommes vivent en société » (ces règles se modifiant forcément avec la forme de la société), aura une valeur parfaitement établie et une utilité indéniable ; mais elle ne doit prétendre à rien de plus, de même qu'une réligion quelconque, au sens occidental du mot, ne peut, sans sortir de son rôle comme cela arrive trop souvent, se vanter d'établir autre chose qu'une croyance pure et simple ; et, par son côté sentimental, la morale elle-même, si « laïque » et si « scientifique » qu'elle puisse être, contiendra toujours aussi une part de croyance, puisque l'individu humain, dans son état actuel, et à de rares exceptions près, est ainsi fait qu'il ne saurait s'en passer.

Mais faudra-t-il que ce soit sur de pareilles contingences que se fonde l'idéal maçonnique ? et celui-ci devra-t-il dépendre ainsi des tendances individuelles de chaque homme et de chaque fraction de l'humanité ? Nous ne le pensons pas ; nous estimons au contraire que cet idéal, pour être vraiment « l'Idéal », doit être en dehors et au-dessus de toutes les opinions et de toutes les croyances, comme de tous les partis et de toutes les sectes, comme aussi de tous les systèmes et de toutes les écoles particulières, car il n'y a pas d'autre façon que celle-là de « tendre à l'Universalité » en « écartant ce qui divise pour conserver ce qui unit » ; et cet avis doit assurément être partagé par tous ceux qui entendent travailler, non à la vaine édification de la « Tour de Babel », mais à la réalisation effective du Grand Œuvre de la Construction Universelle.

T· Palingénius.

DISSERTATION SUR LE RYTHME ET LA PROSODIE

DES ANCIENS ET DES MODERNES

par

FABRE D'OLIVET

(*Suite*)

Les Français, portés à placer l'accent prosodique sur la syllabe finale, et à faire usage, dans le mouvement rythmique, du spondée et de l'ïambe, lisent mieux les vers que la prose latine; tandis que les Anglais, au contraire, préférant le dactyle à l'ïambe, aimant peu le spondée, appuyant l'accent

prosodique plutôt sur la pénultième et l'antépénultième que sur la finale, lisent mieux la prose que les vers. Mais les uns et les autres, n'ayant qu'une manière mixte qu'ils appliquent à deux choses différentes, les estropient toutes deux également.

Dans la dispute élevée en Angleterre, où les uns, tenant exclusivement pour le rythme, voulaient que l'on déclamât la prose comme les vers ; tandis que les autres, s'attachant de la même manière à la prosodie, prétendaient que l'on prononçât les vers comme la prose, il était plaisant d'observer que les écrivains des deux partis ignoraient également ce qu'étaient au fond les choses pour lesquelles ils rompaient tant de lances. Aussi, tout ce qu'on peut tirer de leurs écrits, assez nombreux, ne regarde-t-il en aucune manière ni l'essence du rythme ni celle de la prosodie, mais seulement la différence existante entre ces deux. Cette différence a été démontrée jusqu'à l'évidence, non seulement par le témoignage de Cicéron, qui les distingue (1) ; par l'autorité de Quintilien et des anciens grammatistes, qui l'établit ; mais encore par un texte grec qui le prouve. Ce texte, le seul que je citerai encore, pour ne pas allonger davantage mes notes, est péremptoire. Il est tiré des Scholies sur l'ouvrage d'Héphestion, imprimé avec des additions sous le titre de *Fragmenta*, à la suite du traité de Longin que Pierce a donné en Angleterre. Or, on trouve dans l'une de ces additions, attribuées à Longin lui-même, « que le rythme pouvait à son gré allonger les temps, et faire très souvent d'une syllabe courte une syllabe longue » (2). C'est, en effet, ce que prouve l'expérience, puisqu'on sait, par ce que disent Fabius, Priscianus, Tortellius et Quintilien lui-même, que l'accent prosodique se plaçait, en latin, sur la pénultième ou l'antépénultième, et que presque toujours la dernière syllabe était brève, tandis qu'on voit, au contraire, que, dans les vers, le rythme suit un ordre opposé, en allongeant assez souvent la dernière syllabe, surtout dans les désinences des verbes ou des noms, occasionnées par les conjugaisons ou les déclinaisons.

Je supprime une foule de preuves que je pourrais ajouter à celles que je viens de donner, pensant avoir fondé mon second point d'appui d'une manière assez forte pour pouvoir y placer hardiment le pied, et chercher enfin, puisque la raison indique que toute langue est rythmique, et que l'expérience démontre que le rythme diffère de la prosodie, quelle est son origine, comment il peut s'établir quelquefois dans une langue quelconque, et pourquoi il ne s'établit pas toujours.

---

(1) Il suffit de lire ce qu'il dit dans son traité *De oratore*, L. III, ch. 12, *De numero oratorio*.

(2) L'ouvrage d'Héphestion est intitulé Περὶ Μέτρων καὶ Ποιημ., *Des Mesures poétiques et du Poème*. Le texte cité se trouve dans le troisième fragment. En voici les termes originaux : Ὁ Ῥυθμός, ὡς βούλεται, ἕλκει τοὺς χρόνους. Πολλάκις δ'οὖν καὶ τὸν βραχὺν χρόνον ποιεῖ μακρόν.

II

Si, malgré mon désir d'être concis, je me suis néanmoins arrêté quelques moments à démontrer à l'Académie un fait qu'elle connaissait peut-être aussi bien que moi, je veux dire la différence existant, chez les Anciens, entre la prosodie et le rythme, c'est que cette différence est de la plus haute importance dans l'objet qui m'occupe. Elle prouve ce qu'a dit autrefois Vossius avec une raison profonde, que les Grecs et les Latins devaient employer un autre son de voix en déclamant les vers qu'en s'énonçant en prose (1); en sorte que leur déclamation du *Carmen* devait beaucoup approcher du chant musical. Or, ce chant, soumis à des lois déterminées, immuables, avait une autre source que l'accent vocal proprement dit, qui, tout à fait libre dans sa marche, ne suivait que l'usage, se modifiait suivant les circonstances, et pouvait, jusqu'à un certain point, obéir aux impulsions momentanées de la passion.

La prosodie tire son principe de la nature, et sa forme de l'usage. Elle est très mobile, très variable, impossible à fixer. Le Président Desbrosses l'avait fort bien reconnu sur les pas de Sénèque, dont il a cité les paroles expressives (2). Toute langue a une prosodie actuelle, effective, plus ou moins flexible, rude ou douce, âpre ou moelleuse, véhémente ou froide, accentuée ou monotone, suivant le caractère du peuple qui la parle et l'état de sa civilisation. Elle s'élabore sans cesse, gagne avec le peuple qui se polit, ou se perd avec celui qui se détériore. Celle que nous possédons aujourd'hui sur les bords de la Seine, et qui met à juste titre notre langue au-dessus de toutes celles qu'on parle en Europe, était, il n'y a pas quinze siècles, semblable au croassement des grenouilles, suivant l'expression énergique de l'Empereur Julien, dont elle fatiguait les oreilles (3).

Le rythme, qui est en tout l'opposé de la prosodie, émane aussi d'une autre source. Il existe en puissance dans toute langue, mais il n'y passe en acte, c'est-à-dire il ne s'y développe que lorsque l'idiome, assez formé, rencontre des circonstances assez favorables pour évertuer son développement. Il n'est point une production de l'art, quelque talent ou quelque force qu'on y suppose réunis; car jamais il ne saurait exister un artiste assez habile ni assez puissant pour imprimer de lui-même à un peuple un mouvement intellectuel que ce peuple n'a pas. Un rythme ne se produit pas davantage qu'une langue, pas davantage qu'un mot. Un mot lui-même a besoin d'une racine, d'un principe; il est toujours, suivant Platon (4), l'image parlante de l'idée qui le fait naître. Tous ceux qu'on a voulu inven-

(1) « ... quapropter omnino necesse est ut aliter in prosa, aliter in carmine sonuïsse vocabula. » (*De poemat. cantu et virib. rythmi*).

(2) Senec., *Quæst. nat.*, L. II, 6, VII, 22. Cité, *Mécan. du Lang.*, ch. XIV, § 249.

(3) Cité par J.-J. Rousseau : *Essai sur l'origine des Langues*, ch. XIX.

(4) *In Cratyl.*

ter arbitrairement se sont flétris sans honneur, malgré l'immense crédit dont jouissaient leurs inventeurs, depuis les Empereurs Auguste et Claude, jusqu'à notre Roi Dagobert et à Voltaire lui-même.

C'est donc en vain qu'on croirait possible, quelque talent qu'on eût d'ailleurs, d'imaginer un rythme et de le donner arbitrairement à un peuple ; jamais un pareil projet ne réussirait. Le peuple le repousserait par instinct, et la langue, dans laquelle il ne pourrait pas jeter un principe de vie, ne lui ouvrirait pas d'accès. Un rythme est une idée universelle qu'il faut puiser à sa source. Toutes les idées particulières sur ce sujet sont nulles ; elles ne peuvent avoir qu'un succès éphémère dans le cercle très étroit où elles sont nées. Celui que possédaient les Grecs et les Romains, ils le devaient à Orphée, qui, lui-même, en avait reçu le principe générateur avec celui de toutes les institutions religieuses et morales dont il avait enrichi la Grèce. Ceci, pour être assez peu connu et mal compris aujourd'hui, n'en est pas moins certain, quelque voile que le temps et l'ignorance des hommes aient jeté sur ce fait important ; il en existe des preuves matérielles, et je n'avance rien que je ne puisse fonder sur des autorités recommandables.

Orphée, que toute l'Antiquité a révéré comme un homme inspiré des Dieux (1) ; auquel, suivant l'historien Timothée, Apollon, c'est-à-dire l'Être Universel, avait révélé le mystère de la formation de l'homme (2) ; Orphée, l'auteur de la brillante Mythologie des Grecs, est cité par Pindare, qui devait être bien instruit sur cette matière, comme le créateur de la poésie grecque. En parlant des Argonautes, ce poète range parmi les plus illustres « le très heureux et très célèbre Orphée, auquel, dit-il, il fut donné par Apollon d'être le père du chant lyrique (3) », c'est-à-dire le créateur du principe de tous les chants, car la Lyre, chez les Grecs ainsi que chez les Latins, était plutôt un type, un emblème du principe de la science musicale et poétique, un nom générique donné à tous les instruments, qu'un instrument proprement dit. Onomacrite autorise cette opinion en faisant dire à Orphée lui-même, s'adressant au vainqueur de Python, dès le début de son poème, « qu'il lui a dû la gloire utile de réunir les hommes, divisés entre eux, au

(1) Horat., *Art. poet.*, v. 391. Euripid., *in Med.*, v. 543 ; *in Iphig. in Aulid.*, v. 1711 ; *in Hippolyt.*, v. 952 ; *in Rhes.*, v. 943. Maxim. Tyr., *Diss.* X et XXXVII. Iambl., *De vita Pythag.*, c. 34. Cels., *apud Orig.*, VII. Pausan., *Accurat. Græc.*, *Descript. Bœot.*, 30. Athenag., *Legat. pro Christ.* Aristoph., *Ranæ*, v. 1064 ; Plat., *in Cratyl.*, p. 265 ; *in Legib.*, L. VII ; *in Socrat. apolog.* Hierocl., *in Aurea Carmina* et *de Provid.* Isocrat., *Busirid. laudat.* Phot., *Myriobibl.*, in f° *narrat.* Conon., p. 451. Stob., *Lelog. phys.*, 54, etc.

(2) Cité par Cédrène, *in vers. Xyland.*, t. I.

(3) ἐξ Ἀπολλόνος δὲ, φορ-
μικτὰς ἀοιδᾶν Πατὴρ,
..... ἐναίνητος Ὀρφεύς.

moyen d'un chant, facile à propager, qu'il a tiré de son Luth par un ordre exprès de sa Muse » (1).

A ces deux témoignages authentiques, on peut joindre celui d'Antipater de Sidon, qui, dans des vers conservés dans l'Anthologie grecque, n'hésite pas à attribuer l'invention du rythme à Orphée ; et celui d'un Père de l'Église, qui, ne pouvant avoir aucun intérêt à accréditer cette assertion, la confirme (2).

Comme on ne peut douter que cet homme divin n'ait trouvé en Egypte le modèle de l'institution du rythme, et qu'il n'y ait emprunté la forme qu'il lui donna, c'est en Égypte que nous devons chercher cette forme. Onomacrite l'a parfaitement dépeinte en la désignant par un chant facile à propager (3).

En effet, on ne peut jamais, ainsi que je l'ai répété, séparer en ce genre la poésie de la musique. Tout rythme suppose un chant. Le chant seul est la forme qui convient à l'idée universelle qui lui sert de principe : sans le chant, il ne pourrait jamais ni se manifester ni s'établir. L'homme appelé à créer un rythme doit donc, après qu'il en a reçu le mouvement inspirateur, imaginer, selon son talent lyrique, un chant tellement approprié au peuple auquel il le destine, qu'il lui soit absolument endémique, s'y propage avec rapidité, y passe du particulier au général, s'y conserve, et fasse, pour ainsi dire, de génération en génération, partie de son existence. Il faut que ce chant, sacré dès son origine, saisisse l'enfant au berceau, le suive dans toutes les vicissitudes de sa vie, retentisse en lui, et ne le quitte pas même au tombeau. Je conçois que nous avons beaucoup de peine à comprendre aujourd'hui une pareille chose, mais telle est la vérité. La musique, devenue pour nous aussi frivole qu'inconstante, était pour les Anciens aussi sainte qu'inébranlable. C'était une science universelle qu'on ne pouvait séparer d'aucune autre, qui donnait la vie à la poésie, et sans la connaissance de laquelle un homme ne pouvait être rien. C'était par son moyen que s'opéraient les miracles de législation et de morale, que nous ne prenons le parti de nier aujourd'hui que parce que nous ne pouvons les concevoir ; mais toute l'Antiquité les atteste, et les livres de ses philosophes en portent des preuves qu'on ne peut rejeter sans absurdité. Or tous ces miracles, dont Orphée fut l'auteur, n'avaient point d'autre cause que le rythme, et le rythme d'autre cause que la musique. Ces effets si grands, si beaux, si merveilleux, découlaient d'un principe si simple qu'à peine peut-on le croire. C'est Platon qui nous l'in-

---

(1) .... *σὺ δέ μοι κλέος ἐσθλὸν ὀπάσσαις....*
Ὄφρα Πολυσπερέεσσι βροτοῖς λιγύφωνον ἀοιδήν.
Ηπύσω, Μούσης ἐφετμαῖς, καὶ πηκτίδι πυκνῇ.

(2) Antipat. Sid., *in Antholog. graec.*, L. III, Théodoret, *in Therap.* I. Voyez aussi Fabricius, *Biblioth. graec.*, p. 132. Ce savant assure qu'Orphée a été aussi célèbre en Grèce que Thaôth en Egypte, et qu'on lui a attribué l'invention des lettres, de la musique, des mystères théurgiques, et d'une foule d'autres sciences.

(3) *λιγύφωνον ἀοιδήν*, un chant *ligyphone* : expression très heureuse qui attache au son la même idée que le mot *diaphane* attache à la lumière.

dique : Les prêtres égyptiens, dit-il, avaient tracé certains modèles de chants rythmiques, et les avaient fait graver sur des tables d'airain, exposées aux yeux du peuple, dans les temples (1). Tous les poètes devaient les savoir et s'y conformer. On accoutumait de bonne heure les enfants à répéter et à retenir ces principes parfaits de mélodie et de poésie, afin qu'on pût plus facilement, par la suite, leur inspirer, au moyen de la musique, le respect pour les lois et l'amour de la vertu (2). Voilà l'exemple que suivit Orphée. Il composa de semblables modèles, et les donna comme des lois sacrées aux peuples dont il était reconnu pour le prophète. Ces modèles rythmiques, présentés aux Grecs avec l'appareil imposant de la religion, regardés comme l'ouvrage d'Apollon lui-même, qui les avait inspirés, furent reçus avec vénération, répétés avec enthousiasme, et firent, portés de bouche en bouche, gagnant de proche en proche, de vingt petites peuplades auparavant divisées, aigries les unes contre les autres, une seule nation où, grâce au rythme retentissant dans toutes les têtes, les mêmes lois, les mêmes statuts, les mêmes enseignements, toujours écrits en vers convenables, se propagèrent avec une inouïe rapidité.

(*A suivre.*)

---

(1) Platon, *De Legib.*, L. II.
(2) *Ibid.*, un peu auparavant .

ERRATA DU NUMÉRO 9.

Page 239, ligne 9, lire *indivisible*, au lieu de *invisible*.
Page 239, ligne 29, lire *Scot Érigène*, au lieu de *Scot. Érigène*.
Page 241, ligne 7, lire *résorbés*, au lieu de *résorbes*.
Page 241, ligne 42, lire *est aussi appelé*, au lieu de *est appelé*.
Page 242, ligne 34, lire *l'intellect*, au lieu de *l'intellectuel*.
Page 243, ligne 33, lire *s'assimile*, au lieu de *s'assimilie*.
Page 244, ligne 38, ajouter une virgule après *concordance*.
Page 245, ligne 23, lire *non-individuels*, au lieu de *non individuels*.
Page 247, ligne 7, lire *puisqu'il n'y a aucun autre lieu*, au lieu de *puisqu'ils n'y a aucune autre lieu*.
Page 254, ligne 19, ajouter une virgule après *en note* (3).
Page 256, ligne 6, lire *davantage*, au lieu de *d'avantage*.

Le Gérant : A. THOMAS

LAVAL. — IMPRIMERIE L. BARNÉOUD ET Cie.

